

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Danijela Tamše

Gilles Deleuze in koncept postajanja v mišljenju političnega aktivizma

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Danijela Tamše

Mentor: doc. dr. Andrej Kurnik

Gilles Deleuze in koncept postajanja v mišljenju političnega aktivizma

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

Zahvaljujem se vsem, ki so z radostnimi srečanji poskrbeli za vse
začetke vseh čudovitih prijateljstev!

Gilles Deleuze in koncept postajanja v mišljenju političnega aktivizma

Nakljub svojemu bogatemu opusu, ki predstavlja neusahljiv nomadski veletok misli, ostaja Gilles Deleuze v slovenski (politični) filozofiji še vedno pre pogosto spregledan in podcenjen avtor, akademska misel pa preveč osredinjena okoli koncepta identitete. Diplomaska naloga ponuja vpogled v koncept postajanja, kot ga razvije Deleuze, in poskuša skozi njega razumeti sodobni politični aktivizem ter možnost subverzije. Če želimo razumeti politično akcijo, je ne moremo interpretirati skozi identitarno razumevanje človekovega bivanja, ampak skozi prizmo postajanja – uspešna politična akcija namreč ne more sloneti na identiteti, saj ta zaradi redukcije multiplicitet, determinacije in posledično hierarhizacije omogoča kooptacijo, ampak mora biti osnovana na postajanju. Identiteta sloni na transcendenci, postajanje pa je imanentno, intenzivno, z razumevanjem razlike kot razlike v sebi pa presega dualizem in s tem omogoča radostna srečanja, brez katerih ni biopolitične produkcije, ki bi omogočala subverzijo. V diplomskem delu poskušamo razumeti odnose med postajanjem in identiteto, med osvoboditvijo in emancipacijo ter s tem vedenjem interpretirati politično akcijo.

Ključne besede: Gilles Deleuze, postajanje, identiteta, imanenca, politična akcija.

Gilles Deleuze and the concept of becoming in the thinking of political activism

Despite the richness of his works, which represent inexhaustible nomadic flow of thought, Gilles Deleuze still too often remains overlooked and underestimated in slovenian (political) philosophy; on the other hand, academic thought is concentrated on the concept of identity. The thesis offers an insight into the concept of becoming as developed by Deleuze and with it tries to understand political activism and a possibility of subversion. If we want to understand political action, we cannot interpret it within the identitarian understanding of being, but must see it in the prism of becoming – successful political action cannot be based on identity for it reduces multiplicities, determinates and subsequently builds hierarchies. Doing that, identity can be coopted. This is why political action must be build on becoming. Identity is based on transcendence, whereas becoming is immanent, intensive and by understanding difference as difference in itself exceeds dualism and therefore enables joyful encounters, which are needed for biopolitical production with subversive potential. In the thesis we try to understand relations between becoming and identity, liberation and emancipation and with that knowledge interpret political action.

Key words: Gilles Deleuze, becoming, identity, immanence, political action.

KAZALO

1	UVOD.....	6
2	METODOLOŠKI OKVIR.....	8
2.1	STRUKTURA ANALIZE.....	8
2.2	METODE RAZISKOVANJA.....	8
2.3	RAZISKOVALNO VPRAŠANJE IN HIPOTEZE.....	10
3	RAZUMETI KONCEPT IN IMANENCO TER OD DRŽAVNE (KRALJEVSKE) K NOMADSKI FILOZOFIJI.....	11
4	PROBLEMI IDENTITETE IN POSTAJANJE V GIBANJU.....	17
5	SKLEP Z OVERJANJEM HIPOTEZ.....	25
6	LITERATURA.....	26

1 UVOD

V tem diplomskem delu bomo naslovili vprašanje človekovega postajanja kot ga opredeli Gilles Deleuze. Še preden zares začnemo, moramo opozoriti na trd terminološki oreh, mimo katerega ne moremo pri pisanju o temi, kateri osnovni namen je ravno spraševanje o konceptih, ki jih vsakodnevno uporabljamo, ne da bi (v filozofskem pomenu) vedeli, o čem pravzaprav govorimo. Tako ima termin *postajanje* v kontekstu filozofije Gillesa Deleuza prav poseben pomen, ki je povezan s celotno njegovo mislijo, prav tako kot je z njo povezano vprašanje identitete, ki pa ji Deleuze odvzame primat nad pojasnjevanjem človekovega bivanja. Zato je opredeljevanje teme tega diplomskega dela vse prej kot enostavno. Ne moremo namreč enostavno reči, da je tema identiteta (saj bi bila to redukcija), niti ne, da je tema (zgolj) postajanje. Kar lahko rečemo je, da je diplomska naloga tematsko osredotočena na vprašanje razumevanja človekovega delovanja, ki je pogojeno s postajanjem, ne pa z identiteto. Nihče pa po našem mnenju tega ni preizpraševal tako spretno in prepričljivo kot ravno Gilles Deleuze (včasih v tandemu s Félixom Guattarijem), v slovenski predvsem akademski (politični) filozofiji navkljub svojemu bogatemu opusu še vedno prepogosto spregledan avtor. Kar pa, če se nekoliko pošalimo, morda niti ni, vsaj če sledimo samo Deleuzovo filozofijo, tako zelo 'narobe'. Deleuze (skupaj z Guattarijem) v *Kaj je filozofija?* namreč spretno pokaže, da je enačenje koncepta z avtorjem že prehod iz imanence v transcendenco, torej v tisto, čemur se morata filozofija in politična akcija po njegovem izogibati:

Toda celo ob najvišjih ambicijah dialektike in ne glede na genialnost velikih dialektikov na koncu pademo v najbolj bedno stanje, tisto, ki mu je Nietzsche postavil diagnozo kot umetnost plebsa ali zanič okusa filozofije: redukcija pojma [koncepta] na propozicije kot navadna mnenja; izginotje ravnine imanence v lažnih zaznavah in slabih občutkih (iluzije transcendence ali univerzalij); model vednosti, ki tvori le še domnevno višje mnenje, Urdokso; *zamenjava pojmovnih [konceptualnih] likov s profesorji ali predstojniki šol* (Deleuze in Guattari 1999, 83–84).

Jemljemo na znanje in zato ne zamenjujemo Gillesa Deleuza za katerikoli konceptualni lik. Ker pa menimo, da je brez branja njegovih del nemogoče razumeti postajanje, vseeno začasno pristajamo na njegovo razumevanje postajanja, ki pa ga bomo poskusili okovečiti s svojim.

Cilj našega dela je torej poskusiti prešiti delo Gillesa Deleuza na točki postajanja in preseči običajno razumevanje človekovega bivanja, ki še danes prepogosto zaznamuje družboslovne

in humanistične znanosti; razumevanje torej, ki človekovo bivanje vidi v identitarnem polju. Zavedamo se, da Deleuze nikakor ni edini, ki je spoznal, da človekovo bivanje ni enostavno povezano z eno identiteto – to spoznanje se namreč za vsakega filozofa, družboslovca in humanista njegovega časa, še posebej pa današnjega, najmanj spodobi, če že ni osnovna dimenzija razumevanja sodobnega sveta. Tako različni avtorji uporabljajo različne izraze, eden med njimi je npr. »koncentrični krogi *identitet*« (Debeljak 2004, 97–106). V čem torej vidimo presežek Deleuzovega dela? Vsekakor vprašanje, na katerega ni enostavno odgovoriti. Najenostavnejši odgovor je, da v tem, da vprašanja ni razumel zgolj na ravni identitete, ampak celotne filozofije. Tudi zato Deleuze vprašanja ne naslavlja neposredno, ampak preko obravnavanja ostalih tematik, ki se dotikajo postajanja. Tako pri njem ne gre za to, da bi človek imel več identitet med katerimi prehaja hkrati, niti ne za to, da te identitete zgolj vplivajo druga na drugo, ampak za to, da se razbije sam koncept identitete. Esencializem torej ni v tem, da se neki identiteti pripišejo lastnosti, na podlagi katerih se potem posameznika kvadriljira in umešča ter na koncu hierarhizira, ampak je esencializem sama identiteta, ki ne more mimo hierarhiziranja. Tudi zato je (bil) Deleuze pogosto razumljen kot 'sovražnik' klasične psihoanalize, katero je videl kot del državnih znanosti,¹ torej znanosti, ki podpirajo obstoječe in si prilaščajo moč pojasnjevanja ter s tem gradijo in podpirajo transcendenco. Psihoanaliza to počne z Ojdipovim kompleksom, z vsemogočnim Idealom, faličnim označevalcem itd.

Mnogi Deleuzovi kritiki so iskali šibkosti njegovih del prav v tistih točkah, zaradi katerih sami menimo, da si zasluži oznako velikega filozofa, filozofa, za katerega je bil Michael Foucault prepričan, da bo 21. stoletje njegovo – v njegovih postavkah, ki zanikajo transcendenco in namesto tega slavijo imanenco.

¹ O tem, kako Deleuze vidi državno (kraljevsko) znanost v tretjem poglavju.

2 METODOLOŠKI OKVIR

2.1 STRUKTURA ANALIZE

Naloga bo sestavljena iz dveh delov, in sicer bo prvi slonel na raziskavi tistega dela Deleuzove filozofije, ki je po našem mnenju najintimnejše povezana s postajanjem. V ta namen bomo uporabili metodi analize primarnih in sekundarnih pisnih virov. Drugi del diplomskega dela bo posvečen vprašanju prenosa teorije postajanja na realnost in subverzijo.

2.2 METODE RAZISKOVANJA

V diplomskem delu bomo uporabili tri metode raziskovanja. Prvi dve temeljita na čistem teoretskem delu, in sicer na analizi primarnih pisnih virov (dela Gillesa Deleuza, nekatera v soavtorstvu s Félixom Guattarijem) in na analizi sekundarnih pisnih virov (monografske publikacije in članki, ki so povezani z delom Gillesa Deleuza).

Tretja metoda je aktivistična (militantna) raziskava. Ta teče že od oktobra 2007. Zdi se nujno, da metodo aktivistične raziskave postavimo v kontekst obravnavane tematike. Sama aktivistična raziskava je namreč nenehno nomadsko² postajanje, ki se ne zadovolji z gotovostjo rezultatov, ampak jih ves čas sprevača in išče nove rešitve, vse to z namenom zamajati obstoječ red in ga zamenjati z imanentnostjo organizacije. Kar aktivistična raziskava zavrača, so slonokoščeni stolpi znanosti na eni in jogijevski odmik na drugi strani; ne priznava nedotakljivih mandarinov in baronov, ampak postavlja vednost v nenehno gibanje in svetlobno hitrost. Znanje, pridobljeno z aktivistično raziskavo, tako nima 'pravega' avtorstva, saj je tega zaradi načina raziskovanja nemogoče določiti. Avtorstvo je namreč nekaj bežečega in spremenljivega. Aktivistična raziskava pa ne le sprevača status znanosti (kot nečesa gotovega, nedotakljivega), ampak hkrati podira meje med raziskovalcem in raziskovancem, med raziskujočim in raziskovanim. Ravno zato vednost, pridobljena skozi aktivistično raziskavo, vedno kroži, je v gibanju, ne zapira in ne onemogoča svojega širjenja skozi avtorsko pravo. Vednost 'iz terena', ki bo uporabljena v tej diplomski nalogi, je bila tako pridobljena skozi skoraj triletno aktivistično raziskavo, ki pa je potekala predvsem znotraj aktivističnega kolektiva Socialnega centra Rog iz Ljubljane in kolektiva Nevidnih delavcev

² Tudi o nomadstvu bo govora v tretjem poglavju.

sveta,³ seveda v kombinaciji z ostalimi radostnimi srečanji,⁴ najsi bodo pragmatična ali teoretska, ki so se zgodila v teh letih.

Pri zasledovanju Deleuzove misli smo upoštevali vodilo Michaela Hardta, ki v svojem delu *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy* predlaga štiri metodološke korake pri branju Deleuzovih del, in sicer: prepoznanje objekta in pogojev primarnega antagonizma v njegovi misli, branje Deleuza filozofsko, prepoznanje Deleuzove selektivnosti in branje Deleuzovih del kot evolucije (Hardt 1995, xviii–xx). S slednjim Hardt cilja na dejstvo, da Deleuze v zgodnjih delih razvije terminološki aparat, kateremu kasneje sledimo skozi celotno prav tako nenehno razvijajočo se misel. In če beremo Deleuza, skoraj dobimo občutek, da rastemo skupaj z njim.

Deleuze nikoli ni napisal dela, v katerem bi identiteto naslovil eksplicitno. Vzrok za to je enostaven: vprašanje je narobe postavljeno. Ne gre za identiteto (Kaj identiteta je?, Kdo smo njeni nosilci?, itd.), ampak za to, kako jo v njeni determiniranosti in dialektiki preseči in pozabiti. Tega ne moremo storiti z zamahom roke, rekoč: »Identiteta ne obstaja.« Za to so potrebni globlji filozofski razmisleki, ki pa so v svoji naravi afirmativni – ne gre torej za zanikanje (s tem bi zgolj potrdili dualizem (identitete)), ampak preseganje z ustvarjanjem novega. Projekt, ki vsekakor zahteva velik napor, rezultat katerega je v konkretnem primeru

³ Nevidni delavci sveta so aktivistični kolektiv, ki je svoj 'navdih' našel v delavskem gibanju *Industrial Workers of the World* (IWW), kar je vidno tudi na ravni imena gibanja (prevod za Nevidne delavce sveta je *Invisible Workers of the World*, kratica pa je IWW.)

Industrial Workers of the World je bila v začetku prejšnjega stoletja organizacija delavcev v ZDA. IWW ni bil organiziran kot 'klasični' (korporativistični, reprezentativni) sindikat, v tistem času v ZDA predvsem *American Federation of Labor* (AFL). AFL se je v veliki meri boril za pravice delavcev državljanov, kar je mnogokrat pomenilo tudi kvalificirane delavce, in za – delo. V IWW so se organizirali predvsem delavci migranti, ki so v veliki meri predstavljali nekvalificirano delovno silo, seveda pa ne zgolj te. V nasprotju z AFL za IWW delo ni pomenilo človekove realizacije, ampak je bilo videno zgolj kot orodje za preživetje (delavec za delo prejme mezdo, kar mu pomaga preživeti, nikakor pa to ne predstavlja njegovega bistva). Iz tega prepričanja izhajajo mnoge prakse IWW, ki so bile povezane s sabotajami in različnimi stavkovnimi praksami, med drugim tudi s prakso *sit-in*, kjer delavci sicer pridejo v službo, vendar se 'posedejo' in ne delajo. Zaradi različnih videnj vprašanja dela in odnosa posameznika do življenja ter načina delovanja, so čas obstoja IWW zaznamovali ne le uspešni delavski boji, ampak tudi nesoglasja z AFL.

Že iz tega kratkega opisa lahko zaznamo nekatere značilnosti organiziranja znotraj IWW. Sestava gibanja je bila izrazito mnogotera, saj je bila glavnina aktivistov sestavljena iz posameznikov iz različnih etničnih ozadij. IWW je vedno ostajal odprt za kreativnost, bolj kot poskusi doseganja sporazumov s kapitalom pa je bilo za gibanje značilno iskanje novih možnosti subverzije. Tako se v IWW niso borili za npr. osemurne delavnike, ampak so bile njihove zahteve radikalnejše – želeli so biti tisti, ki odločajo o tem, koliko morajo delati, četudi to pomeni občasno nedelo. Medtem ko so imeli v AFL precej trdno pozicijo, je bila struktura IWW prekerana. Ni torej težko opaziti, da je bil IWW v nenehnem postajanju, AFL pa je imel identiteto.

Za podrobnejše informacije o *Industrial Workers of the World* glej odlično monografijo Gisele Bock »*Drugo*« *delavsko gibanje v ZDA od 1905 do 1922* (Ljubljana, Studia Humanitatis, 1987).

Za več informacij o delovanju in aktivnostih Socialnega centra Rog in Nevidnih delavcih sveta glej spletno stran www.njetwork.org (5. september 2010).

⁴ Uporabljamo koncept *joyful encounters*, ki bo prav tako kasneje postavljen v kontekst Deleuzove misli.

razpršenost Deleuzove misli na temo postajanja. In če Hardt predlaga, da naj prepoznamo Deleuzovo selektivnost, potem sami nekoliko obračamo ta napotek: tudi bralec naj prepozna našo selektivnost. Ta je zaradi že naštetih vzrokov in zaradi bogatosti deleuzove misli nujno potrebna. Ukvarjali se bomo torej z imanentnostjo postajanja kot ga razume Deleuze, pri tem pa poskušali prešiti njegovo kritiko nekaterih postavk državne filozofije, povezati to z njegovim videnjem filozofije in, nenazadnje, upoštevati dognano na terenu sodobnega političnega aktivizma. Tej selektivnosti navkljub pa nikakor nismo izključili možnosti zmede. Poskušali smo namreč povezati vprašanje postajanja iz različnih deleuzovih del in stkati rdečo nit, ki pa morda mestoma tistemu, ki Deleuzovih del ni bral, ne bo povsem jasna.

Za razliko od načina raziskovanja, ko vzamemo neke koncepte, poiščemo njihove družboslovne ali humanistične definicije in jih potem uporabljamo tekom raziskave, bo naše raziskovanje temeljilo v veliki meri ravno na raziskovanju samih konceptov, s katerimi bomo lahko razumeli postajanje. Zato velik del diplomske naloge posvečamo konstrukciji in pomenom nekaterih deleuzijanskih konceptov v navezavi na Deleuzovo kritiko nekaterih avtorjev in afirmacijo drugih.

2.3 RAZISKOVALNO VPRAŠANJE IN HIPOTEZE

Raziskovalno vprašanje, odgovor na katerega bomo poskušali najti, je, kako deleuzov pozitiven projekt postajanja in njegove afirmacije razumeti v kontekstu sodobnega političnega aktivizma. V ta namen bomo izhajali iz nekajletne prakse s področja političnega aktivizma, ki se ukvarja predvsem z migracijami.

Da bi prišli do odgovorov, si postavljamo dve delovni hipotezi. Prva pravi, da je Deleuzovo postajanje primernejši koncept za razmišljanje o človekovem delovanju kot pa koncept identitete. Druga hipoteza trdi, da lahko politični boj mislimo zgolj na ravni postajanja, ne pa na ravni identitete.

3 RAZUMETI KONCEPT⁵ IN IMANENCO TER OD DRŽAVNE (KRALJEVSKE) K NOMADSKI FILOZOFIJI

Vprašanja samega koncepta se je Deleuze lotil presenetljivo pozno, in sicer proti koncu svojega filozofskega ustvarjanja, ko sta z Guattarijem leta 1991 izdala *Qu'est-ce que la philosophie?* (*Kaj je filozofija?*, v slovenskem prevodu izšlo leta 1999). Odgovor na to, zakaj se lotiti takšnega velikega vprašanja 'na koncu', podata v predgovoru:

Morda se vprašanja *Kaj je filozofija?* ne da postaviti prej kot pozno, ko pride starost in z njo ura, ko govorimo konkretno. V resnici je bibliografija zelo skromna. To vprašanje si zastavljamo diskretno vznemirjeni, ob polnoči, ko ničesar več ne sprašujemo. Že prej smo ga postavljali, celo nenehno smo ga postavljali, a je bilo preveč posredno ali dvoumno, preveč umetno, preveč abstraktno, razgrinjali smo ga, tako rekoč mimogrede opravili z njim, namesto da bi nas obsedlo. Nismo bili dovolj trezni. Vse preveč smo se trudili delati filozofijo, nismo pa se spraševali, kaj ona je, kvečjemu zaradi stilističnih potreb; ni se nam posrečilo priti tako daleč, da bi si lahko končno, zelo nestilistično, rekli: kaj sem vendar počel vse življenje (Deleuze in Guattari 1999, 7)?

Nekako tako kot v tisti šali o mali pošasti Mici, ki se vsako jutro vpraša, kje živi.⁶ Deleuze zelo hitro ugotovi, da je smoter filozofije ustvarjanje konceptov, zato je tudi celotno delo posvečeno konceptu samemu, saj kot pravi(ta): »Ni enostavnega pojma [koncepta]. Vsak pojem [koncept] ima sestavine in je z njimi določen. Ima neko število. Gre torej za množstvo...« (Deleuze in Guattari 1999, 21). Koncepta torej ne moremo razumeti zgolj kot besede, ki ima v vsakdanjem svetu svoj pomen, ampak kot kompleksno telo brez organov⁷, ki nastaja na ravnini imanence skozi dogodke in intenzivnosti ter je ves čas podvrženo spreminjanju; koncept je sestavljen iz tistega kreativnega prostora 'vmes'.

⁵ V tem poglavju bomo uvodoma pisali o Deleuzovem (in Guattarijevem) videnju filozofije, ki pa je močno povezano s konceptom (oziroma s konceptom koncepta). Opozarjamo, da je v slovenskem prevodu temeljnega dela na to temo, *Kaj je filozofija?*, namesto termina koncept uporabljen termin pojem. Sami raje uporabljamo termin koncept, saj ima ta drugačne lastnosti kot pojem; če je koncept (termin, ki je uporabljen tudi v originalu, *concept*) nekaj spreminjajočega, daje pojem občutek stabilnosti, kar pa ni konsistentno z Deleuzovo filozofijo, kar bo postalo jasno na naslednjih straneh.

V citatih terminu pojem dodajamo še termin koncept, kar je označeno z oklepaji [koncept].

⁶ Šala gre natanko tako: »Povem vam pravljico. Za devetimi gorami, devetimi vodami in devetimi gozdovi živi mala pošast Mici, ki se vsako jutro vpraša: 'Where the f*** do I live?'« Seveda gre za šalo na račun ponavljajočih se vzorcev v pravljicah.

⁷ Telo brez organov je eden mnogih Deleuzovih konceptov. Kaj telo brez organov je, po našem mnenju najboljše ponazori citat iz enega od platojev (*November 28, 1947: How Do You Make Yourself a Body without Organs?*) v *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* (London, Continuum, 2004), zapisan na 19. strani te naloge.

Nadalje avtorja razvijeta celoten konceptualni aparat, s pomočjo katerega razumeta filozofijo in s tem koncept. Ne tem mestu se v podrobnosti na bomo spuščali, saj to ni naš osnovni namen. Opozarjamo pa na njuno dojetje samega koncepta, saj je to še kako pomembno za razumevanje njunega videnja imanence in transcendence; prvo Deleuze skozi celoten svoj opus postavlja kot edini pravi projekt, drugo pa kritizira, tudi skozi kritiko posameznih avtorjev.

Koncepti nastajajo na ravnini imanence, vsaka ravnina pa je plato. In če so koncepti dogodki, potem je ravnina horizont dogodkov. Tako: »Ravnina imanence ni pojem [koncept], ki bi ga bilo mogoče misliti ali si ga zamišljati, temveč je podoba misli, podoba, ki si jo misel ustvari o tem, kaj pomeni misliti, uporabljati misel, se znajti v mišljenju...« (Deleuze in Guattari 1999, 41). Ravnina imanence je torej prostor konceptov, ki vznika vedno znova in pri vsakomur drugače. Tudi zato mnenje, da ima vsak filozof svojo porozno ravnino imanence, ki jo prečijo različne hitrosti, želje, dogodki, ravnine se sekajo med sabo, dogodki (koncepti) na njej tvorijo različne konstelacije itd.:

Sestavljamo probleme in rešitve, za katere lahko rečemo 'Zgrešena ... Uspešna ...', vendar le vzdolž samega procesa in glede na njihove koadaptacije. /.../ Zgodi se, da že mislimo, da smo odkrili rešitev, nenadoma pa nova krivulja ravnine, ki je dotlej nismo opazili, na novo sproži celoto in zastavi nove probleme, nov vlak problemov, ki operirajo z zaporednimi sunki in izzivajo pojme [koncepte], ki morajo šele priti oziroma jih je treba šele ustvariti (celo tega ne vemo, ali ne gre morda za novo ravnino, ki se je odlepila od prejšnje) (Deleuze in Guattari 1999, 85–86).

Takšno razumevanje je radikalno drugačno od transcendentalnega, kjer obstajajo univerzalni koncepti (resnica, bog, zakon, pravičnost..., ki pa bi jih morda glede na njihovo naravo lahko poimenovali pojmi), filozofi pa so tam zato, da bi jih razumeli.

Čista imanenca je torej življenje samo, ne imanenca do življenja, ampak življenje, ki je »povsod, v vseh trenutkih, ki jih dan živeči subjekt doživi« (Deleuze 2005, 29). Imanenca za razliko od transcendence ne odgovarja, je neodvisna, čisti afirmativni projekt. V našem kulturnem okolju je trdovratno živo prepričanje, da posameznik mora nekemu odgovarjati, torej 'biti odgovoren', da se ne prekrši rousseaujevska 'družbena pogodba', da obstane kantovski 'moralni imperativ v nas in zvezdnato nebo nad nami'. Velja namreč, da izmišljotine kot so objektivnost, nevtralnost in univerzalnost res obstajajo in skupaj z njimi neka instanca (bog, država, podjetje...), ki lahko določa pravila, red. To pa je tista točka, na kateri bi bilo potrebno spremeniti mišljenje – ne smemo govoriti o redu, ampak o imanentni organizaciji.

Kritika psihoanalize je tako tukaj na mestu – namreč ne le da psihoanalitiki ves čas zagovarjajo transcendenco, hkrati z zamenjavo konceptov imanence in patološkega narcisizma⁸ skrbijo za to, da javno mnenje zagovarja transcendentalen red. S tega vidika je zanimivo vprašanje etike, za katero je Deleuze namesto v Kantu našel navdih v Nietzscheju. Tako psihoanaliza kot nekateri nomadski filozofi (tudi Deleuze) razlikujejo med konceptoma morale in etike, vendar pa je dojemanje razlike obema radikalno drugačno, iz njega pa je več kot očitno, kdo je filozof transcendence in kdo imanence. V psihoanalizi tako velja, da je moralno dejanje dejanje Nadjaza, ki je storjeno *zaradi* razloga, z mislijo na korist in dobiček. Na drugi strani je etično dejanje dejanje Ideala Jaza, storjeno pa je *iz* razloga, dolžnosti, 'ker je tako prav'. Psihoanaliza se na tem mestu sreča s Kantom in njegovim že omenjenim kategoričnim imperativom, ki predstavlja temelj Kantove etike in ultimativni transcendentni 'prav'. V vsakem primeru gre za potrditev transcendence. Drugače vidi vprašanje Deleuze: moralno dejanje je dejanje transcendence, etično pa tisto, ki je imanentno; Ideal Jaza pa nikakor ni imanenca, ampak transcendenca.

Deleuze (skupaj z Guattarijem) razločuje med dvema vrstama filozofije (znanosti): med državno (kraljevsko) in nomadsko.⁹ Prvo zaznamujejo transcendenca (utemeljenost v državi),

⁸ Patološki narcisizem je v psihoanalizi zadnjih desetletij velika tema, o kateri so pisali mnogi. Kot izhodiščno besedilo priporočamo Lasch, Christopher. 1992. Socializacija reprodukcije in zlom avtoritete. V *Vzgoja med gospostvom in analizo*, ur. Eva D. Bahovec, 182–209. Ljubljana: Krt.

⁹ Deleuze pogosto uporablja podobo nomada, ki predstavlja življenjski stil posebne vrste. Nomadstvo ne pomeni zgolj migriranja, ampak je drugačno v svoji kvalitativi. Pri migraciji gre namreč načeloma za nekaj s ciljem; migranti se po njegovem sicer premikajo v času in prostoru, vendar imajo nek končni cilj. Tako piše v enem od platojev (*1227: Treatise on Nomadology – The War Machine*) v *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* (London, Continuum, 2004). Drugače kot migranti, nomadi nimajo cilja, svojo pot pa razumejo drugače. Pot ni nekaj instrumentalnega (nekaj, kar pripelje na cilj), ampak je sama pot cilj, postanki so le izjema, namenjena regeneraciji, ki je občasno potrebna. Vprašanje, ki se nemudoma zastavi, je, ali obstajajo takšni filozofi danes in če je odgovor pritrdilen, kje jih najdemo? Seveda obstajajo; tu so, ves čas med nami. Bolj ali manj spretno plujejo v nemirnem morju akademij in inštitutov, ki predstavljajo njihove oaze za regeneracijo, od koder se potem lahko ponovno podajo na pot-cilj.

Meja med nomadstvom in migracijami pa je poroznejša kot se morda zdi na prvi pogled. Takoj ko se namreč pomaknemo iz ekstemnih pozicij (nomad je tisti, ki na kameljem hrbtu jezdi skozi puščavo, migrant pa ta, ki na letalu iz Evrope potuje v ZDA, ker išče izgubljeno ljubezen) in zaidemo v območja sivine, najdemo primere ljudi, ki so iz migrantov postali nomadi ali pa obratno – iz nomadov migranti. Primer prvih so evropski *sans papier*, torej prebivalci, ki iz takšnih ali drugačnih razlogov nimajo dokumentov, so 'brez papirjev'. Večinoma so prišli v Evropsko unijo s ciljem pridobiti legalni status in se nekje ustaliti. Prevelikemu številu njih zaradi migracijskih politik to ni uspelo in postali so svojevrstni nomadi, ki brez miru sami ali z družinami ves čas potujejo, se zaposlujejo, so občasno začasno legalizirani pa potem ponovno padejo v limbo ilegalnosti, zaprti so v totalitarnih in fašističnih institucijah z imeni Center za tujce, potem pa ponovno izpuščeni... Njihovo življenje je torej nenehna pot. Kot primer drugih navajamo po našem mnenju zanimiv pojav nomadov-skvoterjev. Zelo pogosto je mogoče v poletnih dneh opaziti, da se po Evropi giblje vedno več posameznikov, ki nekje konec pomladi 'povežejo culico' in se odpravijo na svojevrstno romanje po Evropi. Njihovi postanki so začasno nabiranje moči, pot pa traja različno dolgo. Vendar se kmalu iz nomad preobrazijo v migrante – njihov cilj postane vrnitev domov in zasidranje do sledečega nomadskega postajanja.

Seveda pa nomadstvo ni zgolj fizično. Nomad se tako lahko sploh ne premika v prostoru, po drugi strani pa popotniki niso nomadi.

legitimatorska funkcija in iz tega izhajajoča statičnost, stratificiranost, hierarhija, determiniranost, esencialnost, uniformiranost. Gre za filozofijo, katere prisposoda naj bo drevo – ne glede na to, kako razpršene do korenine, vedno obstaja glavna korenina, ne glede na razporeditev vej, vejic, listja in sadežev, ti vedno izhajajo iz debla, ki ga ne bi bilo brez korenin. Cilj je ohranitev reda, identitete, prepoznavnosti. Na drugi strani je nomadska filozofija, ki je filozofija imanence, nemira, horizontalnosti, nehierarhičnosti – filozofija (znanost) vojnega stroja (*war machine*).¹⁰ Gre za znanost, katere klasifikacija je nemogoča, zato ji je težko slediti. Uporablja hidravlični model, v katerem vse teče, njeni glavni lastnosti sta postajanje in heterogenost, namesto v paralelah teče v spiralah v gladkem, nestratificiranem prostoru, pomembna sta dogodek in afekcija. Medtem ko kraljeva znanost poskuša reducirati, nomadska znanost zaživi v svoji multiplicitetnosti. Zato naj bo prisposoda nomadske znanosti rizom – brez centra, bežeče, nedoumljivo, neukrotljivo, močno, prežemajoče, zastrašujoče (Deleuze in Guattari 2004). Državna znanost vedno poskuša zajeti nomadsko znanost in jo reducirati, zato da bi jo lahko obvladovala, razumela. Dejstvo je, da gre ravno zaradi lastnosti nomadske filozofije za nemogoč projekt. Nomadska filozofija je filozofija 'od spodaj' in zato je, ker je ne moremo klasificirati, ne moremo prepoznati po šolah ali vejah, lahko jo le poiščemo v posameznih avtorjih. Deleuzovo filozofijo zaznamuje vpliv natanko teh nomadskih filozofov, tistih, ki so bili zaradi svoje drznosti, ostrine, neuklonljivosti in drugačnosti dolgo časa zavrženi v košu ničevosti in prezira, v resnici pa predstavljajo neusahljiv ocean drugačne filozofije: Spinoza, že omenjeni Nietzsche, Bergson. Deleuzova kritika je, jasno, usmerjena proti filozofom države, predvsem proti Platonu in Heglu. Deleuze se tako uči od prvih treh in s pridobljeno vednostjo uspešno postavi kritiko slednjih.

Kritika Platona je osredinjena na dialektično rivalskost njegove filozofije – ta se skriva v tem, da ne poskuša le klasificirati, ampak se, po Deleuzu, v tej želji po delitvi skriva želja po izločitvi (Erzar 1997, 49). V povezavi s tem Deleuze kritizira tudi dojetje simulakra. Po Platonu so simulakri nekakšne negativne kopije idej. Te so namreč dveh vrst: prve so določljive in obstoječe ter zato pozitivne, druge pa nedoločljive, nestabilne, nezajemljive – imenujejo se simulakri; Platon jih obsodi ravno zaradi njihove lastnosti postajanja. Na drugi strani je vsemogočna transcendentna Ideja, ki ji Platon pripiše največje kvalitete. In če so kopije Idej nekaj Ideji podrejenega, potem so simulakri še v slabšem položaju, saj niti kopije

¹⁰ Koncept vojnega stroja je eden najbolj poznanih deleuzovih konceptov. Vojni stroj je orodje boja nomadske filozofije, je telo brez organov, je postajanje, intenziteta.

niso. So nekaj kvalitativno drugačnega, nekaj, kar se sploh ne more primerjati s kopijami. Nekako tako, kot ne moremo primerjati ekstremnega gorskega kolesarstva s tekmovalnim cestnim. Vendar mi ne pravimo, da je eno boljše od drugega. Platon to trdi. Deleuze vidi simulakre povsem drugače. Po njegovem mnenju so simulakri nekaj absolutno pozitivnega in afirmativnega, saj izražajo imanenco in bogastvo postajanja (Erzar 1997, 50–51; Smith 2006).

Deleuzova kritika Hegla sloni predvsem na njegovi dialektiki in znotraj nje negativni logiki bivanja – gre torej za napad na negativno determinacijo (formula A-neA – nekaj je drugačno od mene zato, ker ni isto kot jaz. In to drugačno je negativno, stoji nasproti mene). Heglov argument za negacijo sloni na tem, da bivanje ne more obstajati izven nje, saj bo potem indiferentno in brez nasprotja bo izginilo.¹¹ Deleuze mu nasprotuje: meni, da gre za napačno dojetje razlike – proces determiniranja ne le da ne upošteva prave narave bivanja, prav tako uniči njegovo polnost, saj reducira (Hardt 1995, 1–10). Alternativno najde Deleuze v Bergsonu: prava razlika ne more biti pozunanjena, ampak notranja – bivanje se realizira skozi iskanje notranjih singularnosti. Potrebno je graditi na multipliciteti organiziranja, ki pa je Hegel ne pozna, saj zaradi svojega dualizma multiplicitete sploh ne more misliti. Če Hegel pripelje pozunanjenost do ekstrema, potem Deleuze trdi, da je zares vitalna razlika notranja in ta ne more biti dojeta kot determinacija. To nas napelje na vprašanje enega in multiplega oz. monizma in pluralizma. V transkriptu Deleuzovega predavanja iz leta 1973 (*Dualism, Monism and Multiplicities (Desire-Pleasure-Jouissance)*) tako beremo: »Dualizem je tisto, kar preprečuje misel. Dualizem želi vedno zanikati esenco misli, to je, da je misel proces. In vir dualizma, se mi zdi, je takšna redukcija, to sploščanje vseh izjav misli...« (Deleuze 2001, 95). Takoj za tem pojasni svoje videnje monizma in pluralizma in nas opomni, da je dualizem v osnovi vzpostavljanje dialektike med njima: »Obstaja zgolj ena oblika misli, ki je ista stvar: razmišljamo lahko le na monističen ali pluralističen način. Sovražnik je edino dve. Monizem in pluralizem: to je ista stvar, kajti na določen način, se mi zdi, je vsaka opozicija, so celo vse možnosti opozicije, tiste med enim in multiplim... To je zato, ker je vir dualizma natančno opozicija med nečim, kar lahko afirmiramo kot eno in tistim, kar lahko afirmiramo kot

¹¹ Takšno hegeljansko dojetje razlike je še kako trdovratno in niti slučajno ni preseženo. Binarizmi so sicer pogosto napadeni, vendar še vedno velja, da je »razlika mati identitete« (Debeljak 2004, 57). Takšna izjava v osnovi sploh ni napačna: negativna (hegeljanska) razlika se po našem res odseva v identiteti. Če pa govorimo o razliki, ki je pozitivna, potem njen produkt ne more biti identiteta, lahko je kvečjemu postajanje. Kajti ne gre za negativno zunanjo razliko, ki z veriženjem naprej zgolj pogloblja negativnost, ampak za pozitivno, afirmativno razliko, ki ne izključuje, ampak je v osnovi kreativna, polna potencialov in bogastva, ki je razlika v sebi. Torej razlika, ki iz notranje različnosti naredi svoj program, ne igra pa na strune zunanjega nasprotovanja in izljučevanja; ki organizira znoraj, ne pa vsiljuje red zunaj.

multiplo...« (Deleuze 2001, 95) Tako je zanj: »...polje monističnega [je] dejansko polje, naseljeno z multiplicitetami« (Deleuze 2001, 99).

Mnogi Deleuzovi kritiki so opozarjali na njegovo nekonsistentnost ravno pri vprašanju Enega – izhajali so v veliki meri iz tega, da Deleuze na eni strani zagovarja pluralizem, na drugi pa slavi Enost. Iz zgoraj napisanega vidimo, da takšne kritike izhajajo iz napačnega razumevanja Enega, tako kot utegnejo izhajati iz napačnega dojetja razlike. Deleuzov monizem Enega ne misli v univerzalističnih, transcendentnih terminih ali kot nečesa zaključenega, ampak kot skupek multiplicitet. Vendar to ni enako kot misliti celoto kot seštevke posameznih delov, nekako tako kot ne smemo misliti telesa kot seštevka organov, ampak kot vojni stroj, sestavljen iz intenzitet – zato je pluralizem nevaren za dualizem, saj ga ne moremo reducirati na enotnost. Tako ne gre za zaključeno enoto, ampak za nenehno odprtost za prečenje novega, spreminjanje, hitrost, intenzivnost, postajanje. Zato bi bilo morda namesto koncepta naselitve (*to inhabit*, v angleškem transkriptu predavanja se namreč zadnji citat glasi »... *a monistic field is indeed a field inhabited by multiplicities*«) multiplicitet, ki spominja na migrantstvo, o katerem Deleuze razmišlja kot o nečem kvalitativno drugačnem od nomadstva (glej opombo št. 9), primerneje uporabiti koncept (začasnega) postanka.

Če je Deleuzovo delo na začetku njegove filozofije precej osredinjeno na kritiko, pa je v poznejšem obdobju zgolj afirmativen nomadski projekt. V Nietzscheju tako najde že omenjeno etiko, ki jo poveže s Spizonovo prakso. Človekovo postajanje je odvisno od naključnih srečanj, ki pa so lahko radostna ali žalostna – prva so pozitivna in imanentna, druga negativna in transcendentna. Šibkost po Nietzschejevem ni lastnost nečesa, kar bi bilo najmanj močno, ampak trenutek, ko je akterju njegova moč odvzeta – to je suženjstvo. Želja po moči je torej trenutek multiplega, trenutek zavrnitve nadzora. Spinoza želji po moči doda kritiko primata racia, ki je v filozofski misli vladal skozi celotno zgodovino. Pokaže, da sta racio in telo enakovredni substanci. Ko govorimo o moči, govorimo o telesu radostnih srečanj in afekcij.

4 PROBLEMI IDENTITETE IN POSTAJANJE V GIBANJU

Skozi dosedanje pisanje se nismo preveč posvetili sami identiteti, saj ta reducira mnogoterost postajanja in njegove multiplicitete na eno ali nekaj dimenzij, s čimer pa uničuje potencialnost in kreativnost bivanja, kar pa nikakor ni naš projekt. Problem redukcije in determiniranosti je, politično gledano, možnost zajetja in posrkanja ter s tem obvladovanja bojev,¹² ki slonijo na identiteti, zato menimo, da je pravi upor mogoč le, če je zgrajen na postajanju. V tem delu diplomske naloge bomo poskušali razumeti, v kakšnem odnosu sta identiteta in postajanje, še posebej v gibanjih. Če smo v prvem delu diplomske naloge vsaj v grobem poskušali povzeli Deleuzovo misel na tistih mestih, ki se nam zdijo najpomembnejša za razumevanje vprašanja postajanja, bo torej drugi del posvečen vprašanju morebitne implikacije vednosti, ki smo jo s tem pridobili, na konkretne, realne projekte in s tem poskusu razumevanja možnosti antagonizma in subverzije. Vse prepogosto znotraj političnega aktivizma namreč naletimo na vprašanje, ki je povezano z identiteto in postajanjem ter ga je v praksi zelo težko preseči. Nikakor nismo optimistični, da nam bo uspelo dokončno ali pa sploh odgovoriti na vprašanje »Kaj je potrebno storiti, da bo konkretna (politična) akcija uspešna?« Gre za nemogoče vprašanje, ki zahteva nemogoč odgovor: »Oprostite, vendar je odgovor na to vprašanje nemogoč.« Nemogoč je ne zgolj zato, ker ne obstaja kakšen univerzalen recept, po katerem za uspešnost akcije zmešamo kilogram moči, liter subverzije in ščepec volje, ampak zato, ker ne verjamemo, da je univerzalnost sploh mogoča. Vsak boj je, to smo do sedaj spoznali,

¹² Zakaj do kooptacije pride, je postalo jasno na prejšnjih straneh – ker ni nenehnega postajanja, ni moči, neobvladljivosti, strašljivosti. Eden najbolj znanih primerov kooptacije so mladinske subkulture. Vprašanje teh je široko in ne moremo vseh metati v isti koš, nekaj pa je gotovo: tudi če so pripadniki teh subkultur želeli političnih sprememb (tega ne moremo reči za vse subkulture, željo po spremembi so deklarirale nekatere bolj druge manj očitno), pa je želja, kateri je bila odtegnjena moč, ostajala zgolj na deklarativni ravni v obliki kritike, nastale v negativnem prepoznavanju razlike. Slednje dokazujejo npr. besedila pesmi pank skupin – golo nasprotovanje sistemu brez posebne afirmativne akcije, le zanikanje. Pričakovanje, da bo to kaj spremenilo, je približno enako utopično, kot je prepričanje, da se revolucija zgodi čez noč. Zato ta besedila (ali kakršenkoli izraz na tej ravni) niso politična akcija. Mladinske subkulture so morda imele v svojih začetkih emancipatoren značaj na ravni posameznika, vendar je bila ta emancipacija politično gledano le navidezna, saj ni prinesla projekta afirmacije, ni bila torej osvoboditev (o emancipaciji in osvoboditvi nekoliko kasneje v besedilu). Še več: mladinske subkulture so velikokrat predstavljale ventil za sproščanje frustracij. Za sistem tako bile ne le neškodljive, saj se niso uspele razviti v uspešen vojni stroj, ampak celo potrebne, da so vsrkale potenciale, ki bi sicer lahko bili uporabljeni v resničnem boju. Nikakor nismo proti mladinskim subkulturam, z veseljem jih pozdravljamo, vsaj tiste netotalitarne, in obžalujemo dejstvo, da jih je danes vedno manj. Seveda še danes obstajajo pankerji, metalci, hipiji itd., vendar se ne moremo znebiti občutka, da gre za nostalgično obujanje časa naših staršev, ki pa je (ponovno) zgrajeno na identiteti. Če si torej panker, moraš nositi ovratnico, če metalec, imeti dolge lase, če si hipi, moraš kaditi marihuano itd. Gotovo obstajajo tudi izjeme, a te so, na žalost, neopazne. Ne le, da posebnih novih subkultur ni – tiste, ki so nastale v zadnjem času so precej bolj individualistične in fatalistične kot tiste izpred nekaj desetletij. Emo subkultura je npr. zgrajena na posamezniku in njegovem wertherijanskem trpljenju v tem svetu. Opomnimo le še, da večina subkultur danes predstavlja možnost za enormne zasluge v industriji, ki prodaja *cool*.

immanenten in v svojih razsežnostih specifičen. Kot bržkone ni treba poudarjati, razumeti boj ne pomeni razumeti 'objektivnih dejstev in okoliščin', ki so botrovala subverziji (ki je v tem diskurzu seveda razumljena kot nekaj negativnega, nekaj, kar ruši red, o čemer smo že pisali), risati grafe in v vlogi oddaljenega opazovalca, državnega strokovnjaka, modrovati na okroglih mizah. Boj je potrebno razumeti kot nekaj postajajočega, intenzivnega, multiplicitetnega, multitudnega, konstituirajočega – kot pravita Hardt in Negri: »Danes mora revolucionarni politični aktivizem ponovno odkriti, kar je bila vedno njegova prava oblika: konstituirajoča aktivnost in ne predstavniška« (Hardt in Negri 2003, 328).

Težavnost preseganja identitete v bojih je očitna, ko izkusimo vprašanje v praksi – zelo hitro namreč pride do situacije, ko slišimo izjave, da se je nekaj zgodilo (tako) zato, ker je nekdo... (mlad, iz revne družine, izobražen, čefur, takšen, kot so bili njegovi starši, Črnogorec, podpornik politične stranke, študent, nezaposlen, izbrisan, panker itd.). Običajno te izjave niso osrednja točka pogovorov in analiz, do njih pride naključno in ne povsem zavedno. Problem pa je v tem, da vedno pride do njih, saj jih nismo sposobni odmisлити. Kako torej nadomestiti identiteto s postajanjem že na najbolj osnovni ravni torej, na ravni govornih praks in poimenovanja? Na tem mestu predlagamo uporabo označevalca (četudi imamo do tega termina določene zadržke), ki je kar najbolj odprt. Beseda 'one' ima v slovenščini negativen prizvok, saj pomeni nekaj praznega, kar ni vredno omembe, je nepomembno. Sami menimo, da je 'one' ravno zaradi svoje praznosti poln življenja, možnosti, hkrati pa je zaradi te moči, ki jo nosi v sebi, lahko tudi zastrašujoč, na ravni ljudske vraževernosti in tabuja. Seveda ne predlagamo, da se naj posamezniki v izogib identiteti med sabo naslavlajo z 'one'. Ne bi pa bilo slabo, če bi se začeli klicati zgolj po imenih. Relativno pogosto izrečen premislek enega študijskih kolegov¹³ je, kako bizarno je v kontekstu ustvarjanja političnih mitologij, da imamo na osebnih izkaznicah napisana svoja imena, ne pa na primer, kakšno glasbo imamo radi, saj bi to o nas povedalo veliko več kot zgolj ime. Na tem mestu obračamo logiko. Ravno to, da na osebnih izkaznicah ni zapisano, kakšno glasbo imamo radi, omogoča ne le izogib dialektiki in determiniranosti pojma glasbe, ampak tudi možnost biti ljubitelj katerekoli glasbe ali pa je morebiti sploh ne marati. Nagovarjanje z imeni (Tonček, namesto anarhist Tonček) lahko pomeni majhen korak znotraj projekta odmikanja od identitete. Vendar pa mora zaradi nevarnosti ponovnega vračanja v njo, ki nastopi zavoljo multiplicitet v enem (Tonček ni nikoli zgolj Tonček), ime ostajati nekaj odprtega, spremenljivega, intenzivnega (danes

¹³ Dr. Mitje Velikonje.

Tonček, jutri Francesco, pojutrišnjem Rachel). Privoščimo si majhen skok iz osebne na kolektivno raven: je mogoče na enak način spregledati kolektivne identitete? Seveda lahko namesto o 'poštenih Romih',¹⁴ govorimo zgolj o Romih, vendar s tem nismo naredili nič. Torej moramo govoriti o ljudeh. Toda mar se ne skriva v tem paradoks? Če namreč govorimo o ljudeh, potem govorimo o celem svetu in izgubimo potencial za kolektivno akcijo, saj ne morejo vsi prebivalci (*homo sapiens sapiens*) tega planeta delovati hkrati, ne le zaradi praktične fizikalne nezmožnosti, ampak tudi zaradi nemogoče unifikacije. Planet je eno, vendar polno multiplicitet; kot smo dognali, se to ne izključuje. Kako naj se te multiplicitete organizirajo, ne da bi se ujele v identiteto in s tem ponudile možnost kooptacije? Predlagamo imanentno konstituirajoče delovanje na lokalni ravni, kjer smo vsi zgolj ljudje v postajanju, ki pa v neki konstelaciji oblikujemo mogočno telo brez organov, ki je:

...lahko okupirano, naseljeno samo z intenzitetami. Samo intenzitete lahko prehajajo in krožijo. Vendar telo brez organov ni scena, prostor, ali pa celo podpora, s pomočjo katere bi nekaj prehajalo. Nima ničesar opraviti s fantazijo, tu ni ničesar za interpretacijo. Telo brez organov povzroči prehajanje intenzitet; producira in distribuira jih v spatiumu, ki je sam po sebi intenziven, ki mu manjka ekstenzije. Ni prostor, niti ni v prostoru; je stvar, ki okupira prostor do neke določene stopnje – do stopnje, ki se ujema z proizvedenimi intenzitetami. Je nestatificirana, neoblikovana, intenzivna snov, matrica intenzitete, intenziteta = 0; toda nič ni negativnega v tej nič, ni negativnih ali nasprotnih intenzitet. Snov je enaka energiji. /.../ Zato razumemo telo brez organov kot polno jajce pred ekstenzijo organizma in organizacijo organov, pred formacijo strate: kot napeto jajce, ki ga definirajo osi in vektorji, vzponi in pragovi, dinamične tendence, ki vključujejo energetske transformacije in kinematična gibanja z skupinskimi prenestitvami, z migracijami /.../ Organ se spremeni, ko prečka prag, ko spremeni vzpon (Deleuze in Guattari 2004, 169–170).

Vsakdo, ki je kdaj v fizičnem prostoru tvoril kolektivno telo brez organov, pozna moč, ki ga to lahko proizvede, ne zgolj na ravni fizičnih učinkov, ampak na ravni intenzivnosti in odnosov. Premišljena politična akcija v različnih oblikah (koridorji protestnikov, *flashmobi*, gverilske akcije, (samo)redukcija porabe, itd.) je uspešna ne zaradi svoje množičnosti ali oblastniške moči, ki bi jo sicer imeli izvajalci, ampak zaradi mogočnega vojnega stroja, ki ga proizvaja. Ostaja vprašanje, kako ustvariti ta vojni stroj, ki se, če se njegovi akterji vsaj v začetni točki ne prepoznajo na ravni identitete, zdi kot utopija. Naj opozorimo, da s tem, ko vidimo postajanje kot primarno in imanentno, obstoja identitet ne zanikamo. Tako Deleuze in Guattari s tem, ko postavljata rizom pred drevo, slednjega ne zanikata, pravita le, da je med

¹⁴ Kar seveda implicira, da so sicer Romi nepošteni.

njima kvalitativna razlika, ki pa se vedno znova materializira. Drugače povedano: ne upoštevamo pravil igre heglove izključujoče dialektike – identiteta mora biti zato po našem mnenju izkoriščena, uporabljena kot orodje organizacije, konstelacija sil pa ne sme biti v prid nji, ampak postajanju. Preden pa navedemo primer gibanja, v katerem je bila identiteta uporabljena dovolj preudarno, da je prinesla osvoboditev, pa naredimo še krajši ovinek in si pogledjmo, kako sploh razumemo emancipacijo in osvoboditev.¹⁵

Politična akcija v sebi vedno skriva nekakšno ambivalentnost – na eni strani poskuša pobegniti pred identiteto, na drugi pa je včasih potrebno, da se za svojo uspešnost identitete posluži, jo izkoristi. Tako je povezana z dvema pojmom, ki ju mnogi utegnejo zamenjati: emancipacija in osvoboditev. Emancipacija ne pomeni osvoboditve; prva je namreč stvar identitete in transcendence, druga pa postajanja in imanence. Ko Marx govori o emancipaciji, piše: »Človek se zaradi tega [emancipacije] ni osvobodil svoje religije, dobil je versko svobodo. Ni se osvobodil lastnine. Dobil je svobodo lastnine. Ni se osvobodil sebičnosti obrti, dobil je svobodo obrti« (Marx 1979, 179). Že Marx je torej uvidel, da emancipacija ne pomeni osvoboditve od religije, lastnine, obrti, le videnje in razumevanje religije, lastnine, obrti se spremeni. Osvoboditev na drugi strani razumemo kot proces, ki pomeni zlom spon identitete in odprtje novega horizonta dogodkov. Sedaj je morda jasno, v kakšnih pomenih uporabljamo termina emancipacija in osvoboditev, ko je govora o mladinskih subkulturah (glej opombo številka 12). Vendar pa ostaja vprašanje, ali lahko dosežemo osvoboditev brez emancipacije. Maurizio Lazzarato pravi:

Skupna značilnost vseh manjšinskih bojev je strategija prevzetja podrejene 'identitete', da bi jo presegli v 'procesu' nepredvidljive subjektivacije. Nekoč so se tudi revolucionarni delavci konstituirali v gibanje, da bi se uničili kot razred. Na določen način lahko boje brezposelnih interpretiramo kot radikalizacijo dinamik boja manjšin. Dejansko se v tem primeru 'identitetni' element (biti ženska, biti homoseksualec), ki je nujno v izvoru gibanj manjšin, predstavlja izključno kot podrejenost. Da bi se organizirali, morajo brezposelni in prekerni nujno prevzeti 'identiteto', proti kateri se istočasno borijo (Lazzarato 2007).

Če naj se torej organizira gibanje, mora to imeti neko izhodiščno točko, ta pa je, najpogosteje povezana z identiteto. Vendar ti boji ne smejo imeti za cilj potrditev te identitete, ampak ravno njeno zavrnitev, postati morajo torej boji postajanja, ki pa, ko je to potrebno (torej politično preudarno), navzven še vedno delujejo identitetno. Medtem ko *outsiderji* ves čas

¹⁵ Ko govorimo o osvoboditvi, ne mislimo teleologije. Tudi osvoboditev je zgolj začasna, v postajanju.

vidijo borbe za pravice kot homogeno identitetno skupino, morajo akterji gibanja identiteto preseči in preiti v nenehno postajanje, transformacijo, intenzivnost, preiti morajo v multiplo v enem.¹⁶

Izoginiti se torej moramo temu, da bi z identitetno determinacijo navzven in navznoter omejevali 'pripadnike' in s tem skozi ustrezno reprezentacijo nepremostljivih negativnih razlik onemogočili osvoboditev. Ker je problem esence problem identitete same, na kar smo opozorili že uvodoma, smo tudi zadržani do doktrine multikulturalizma – ta namreč v svojih filozofskih postavkah promovira negativno razliko in s tem hierarhizacijo, ki pa je med drugim tudi rabelj biopolitične produkcije. Kot opozarjata Hardt in Negri:

Nadzor, ki se izvaja skozi zaprtje prostora in uvedbo socialnih hierarhij, znižuje produktivnost. Nasprotje je iz te perspektive pravzaprav konflikt med vključenostjo in izključenostjo, ki je opazen na ravni vladanja, in sicer skozi krizo obeh dominantnih modelov integracije: republikansko asimilacijsko strategijo, ki jo najpogosteje povezujemo s Francijo, in strategijo multikulturalizma, ki je tipična za Britanijo. /.../ Ta dva modela sta v krizi, ker, ne glede na nasprotno trditve, je cilj, ki ga delita, vzpostavitev in ohranitev socialnih hierarhij in zaprtje socialnega prostora, kar ovira biopolitično produkcijo (Hardt in Negri 2009, 148–149).

Biopolitična produkcija je vezana na interakcije, preplete, prehajanja, poroznost. Ker identiteta postavlja težko prehodne zidove in predpostavlja določeno ravnanje, prepoznavanje in stabilnost, onemogoča tisto, kar je za biopolitično produkcijo nujno potrebno. Akterji gibanja torej, ponavljamo, ne smejo biti podvrženi identiteti, ampak morajo omogočiti biopolitično produkcijo v postajanju.

Oglejmo si napovedan primer gibanja, ki se je poslužilo identitete, da bi se proti njej lahko borilo – to je gibanje *Black Panther Party (for Self-Defense)*, katerega akterji so spretno izkoristili identiteto temnopoltega prebivalca.

Black Panther Party (BPP) so po našem mnenju eno najzanimivejših gibanj v zgodovini, umestimo pa ga lahko v širši kontekst gibanj *baby-boom* generacije v 60. in 70. letih

¹⁶ Če izpostavimo primer, ki nam je časovno in prostorsko izjemno blizu: LGBT skupnost in polemike okoli novega Družinskega zakonika RS, ki bi dovoljeval poroke istospolnih partnerjev, prav tako pa posvojitve otrok. To, da se skupnost bori za sprejetje zakonika, še ne pomeni, da je to ultimativni cilj celotne skupnosti. Je le eden od korakov osvoboditve, ki pa ima svoje kritike znotraj skupnosti (po mnenju predvsem queer gibanja naj bi bila problematična podrejenost, ki se izraža skozi heteronormativnost instituta zakona).

prejšnjega stoletja v Združenih državah Amerike. V splošnem lahko rečemo, da je bilo BPP gibanje za priznanje pravic temnopoltim prebivalcem ZDA, ki so tudi predstavljali večino gibanja. Zgodovina gibanja je kompleksna, akterji gibanja so se pogosto poskušali povezovati z ostalimi gibanji tistega časa, npr. s *Peace and Freedom Party* (PFP), katerih glavna politična motivacija za delovanje je bila ustavitev vojne v Vietnamu (Wilson 2006). Na tem mestu ne bomo pisali zgodovine gibanja, bomo pa izpostavili dejstvo, ki je v kontekstu naše tematike pomenljivo: pripadniki BPP nikoli niso zanikali svoje temne polti, velikokrat so jo celo poudarjali, kljub temu pa jih ta ni ovirala pri vsakokratnem doseganju osvoboditve. Temu je morda botrovalo dejstvo, ki ga lepo povzame sledeči zapis o pripadnikih nekaterih ostalih gibanj tistega časa: »Vedno so poskušali razumeti, kako naj živijo svoja življenja kot revolucionarji, nikoli pa tega niso storili« (Wilson 2006, 203). Pripadniki mnogih gibanj v 60. in 70. so namreč izhajali iz pozicije transcendence, ne pa imanence, kot so to počeli v BPP. In ravno imanenca je, paradoksalno, narekovala prepoznavo temnopoltosti kot nečesa z osvobodilnim potencialom. Vseeno pa boji BPP niso bili povezani le s temnopoltim prebivalstvom, ampak so bili vključujoči boji, v katerem je bila razlika videna pozitivno. BPP je tako izpostavljalo vprašanje vseh 'obarvanih', (neo)kolonializma in imperializma. Tudi iz njihovega programa (boj proti kapitalističnemu izkoriščanju, za pravico do odločanja, za možnost dostojnega preživetja, pravico do izobrazbe, zdravstvenega sistema in stanovanja, proti državnemu nasilju itd.) je razvidno, da je njihov boj pravzaprav boj socialno šibkih, ne pa zgolj boj temnopoltih, kar je sicer v življenju ameriških get mnogokrat sovpadalo. Vendar pa bi lahko zahteve BPP brez problema prevedli na katerokoli socialno skupino.

V BPP so vztrajali, da naj bodo temnopolti tisti, ki organizirajo temnopolte (Williams 2006, 186–187); le tako (imanenca!) je osvoboditev mogoča. Podobno razmišlja tudi Marx, ki pa uporablja termin emancipacija:¹⁷ »Emancipirati se moramo sami, preden lahko emancipiramo druge« (Marx 1979, 153). Vztrajanje v tem, da naj bodo temnopolti tisti, ki organizirajo temnopolte, razumemo kot upor predstavništvu in s tem transcendenci. BPP so poudarjali pomen organizacije, ki je posameznikom imanentna in zaznamovanost z barvo polti so obrnili v kreativnost organiziranja. Tako nekaterih neuspešnih sodelovanj z drugimi organizacijami ne razumemo kot nacionalizem pripadnikov BPP, kot so to interpretirali mnogi, ampak kot zavračanje razumevanja boja kot nečesa neimmanentnega. Če postavimo boj konkretnije v kontekst emancipacije in osvoboditve: emancipacija temnopoltega prebivalstva pomeni

¹⁷ Pri čemer pa, zdi se, misli osvoboditev. Seveda moramo upoštevati čas, v katerem je Marx pisal, prav tako ne smemo zapasti v njegovo teleologijo.

njihovo priznanje 'od zunaj' (s strani države, transcendence), osvoboditev pa potrditev 'od znotraj' (imanenca). Tako npr. beseda *nigger* nosi izrazito pejorativen pomen, v kolikor jo izgovori nekdo, ki ni del skupnosti; če jo uporabi 'brat', ki je lahko v tudi belec,¹⁸ prepoznan kot del skupnosti, izraz ne le izgubi svojo pejorativnost, ampak hkrati pomeni tudi potrditev enakosti med govorečima.

Poskušajmo razumeti pomen prepleta identitete in postajanja ter primarnost slednjega še na drugem primeru: delavec naj bo delavec takrat, ko protestno prekine z delom, torej začne s stavko. V tistem trenutku je to njegova moč. Vendar pa naj takoj, ko se postavi v vlogo delavca, to že tudi zanika – s svojim aktivnim konstituirajočim imanentnim nastopom, ki se odraža ravno v prekinitvi dela. Zanika torej svojo determiniranost, ekonomistično zvedenost na identiteto, ki lahko ima konkretne implikacije na boj.¹⁹ V tem pogledu je še kako podoben Alici iz *Logike smisla*, ki biva v preteklosti in prihodnosti hkrati, vendar nikoli v sedanjosti:

Paradoks tega čistega postajanja, ki ima sposobnost izmikanja sedanjosti, ni nič drugega kot neskončna identiteta oziroma neskončna enakost dveh smeri hkrati, preteklega in prihodnjega, včeraj in jutri, več in manj, preveč in premalo, dejavnega in trpnega, vzroka in učinka. Jezik je tisti, ki utrjuje meje (na primer trenutek, ko napoči preveč), toda jezik je prav tako tisti, ki prehaja meje in jih zvrča v neskončno enakovrednost nekega nezamejenega postajanja ('nikar ne držite ožarjene grebljice predolgo, opekli se boste, ne režite pregloboko, krvaveli boste'). Od tod sprevračanja, ki sestavljajo Aličine dogodivščine. Sprevrčanje med rastjo in pomanjšanjem: 'v kateri smeri, kam' se sprašuje Alica in že sluti, da gredo reči vselej v obe smeri hkrati, tako da bo enaka ostala le še v nekem optičnem triku. Sprevrčanje med več in manj: pet noči je petkrat bolj vročih kot ena sama, 'toda zato morajo biti tudi petkrat bolj hladne'. Med dejavnim in trpnim: 'ali mačke jedo netopirje?' je enako kot 'ali netopirji jedo mačke?' Med vzrokom in učinkom: kaznovan si, še preden si naredil kaj narobe, kričiš, še preden te je kaj pičilo, in postrežeš si, še preden si kaj dobil (Deleuze 1998, 14).

¹⁸ Zavedati se moramo, da je rasa konstrukt. To pa ne pomeni, da jo enostavno zanikamo, saj s tem nismo pripomogli k ničemur, še najmanj pa k odpravi rasizmov. Ne govoriti o rasi še ne pomeni, da bo konstrukt rase enostavno izginil.

Biti temnopolt ne pomeni zgolj barve kože, pomeni zavzeti določen položaj, status. Tako mnogi pravijo, da aktualni predsednik ZDA Barack Obama v resnici sploh ni temnopolt, pri čemer pa nimajo v mislih zgolj dejstva, da je 'v resnici' mulat.

¹⁹ Prepogosto slišimo fatalistične izjave in diskurz žrtve (»mi smo samo delavci, brez moči, ne moremo nič«), ki pa je velikokrat še dodatno spodbujen s strani organizacij, ki so uradne predstavnice delavcev. Dvojni problem je seveda v tem, da so te organizacije (1) sploh definirane kot delavske, kar v konkretnem slovenskem primeru pomeni odstotkovno nevečinsko skupino ljudi, ki zasluži mezdo v fordističnih proizvodnjah in je zaposlena za nedoločen čas ter (2), da so samodeklarirane kot delavske, čeprav so predstavnike in že v svoji organizaciji nedelavske, če kaj takega sploh obstaja. Drugače povedano, ne gre za imanenco, ampak za transcendenco. Zato se ne gre čuditi pogosti neuspešnosti akcij, ki pa so nekrektivne in birokratizirane.

Kako zelo pomembno je, da se delavci ne ujamejo v identiteto delavca, opozori tudi Hardt, ko nas spomni na revolucionarno geslo iz 70. let prejšnjega stoletja, *Vogliamo tutto*²⁰, povezano z gibanjem *Potere operaio*²¹ (Hardt 1995, 45–47). Delavsko gibanje ne bi nikoli uspelo, če bi se osredotočalo na aktiviste zgolj kot na delavce; uspelo je zato, ker je bil delavski boj le eden od aspektov boja, delavstvo pa ni bilo razumljeno kot predpogoj za spremembo in novo kreacijo. Geslo *Vogliamo tutto* nas opominja na mnogoterost življenja, na telo in njegovo moč. *Potere operaio* tako ni pomenilo zgolj moči delavca, ki je delavec, ampak moč delavca, ki je gnan s strani želje po zanikanju delavca, s čimer presega identiteto, kar se je materialno odražalo v gibanju – to se je prestavilo iz tovarn na ulice, namesto osredinjanja okoli zahtev delavca, je dajalo poudarek na zahteve ljudi, dotikalo se je biopolitičnih vprašanj.

Na mestu je spomniti na zablodo tistih, ki menijo, da bodo s postavljanjem umetnih zidov med ljudmi, naj bodo ti 'notranji' v obliki poskusov doseči trdnosti identitete ali 'zunani' v obliki fizične meje, preprečili radostna srečanja. Postajanje se namreč ne ozira na transcendentni 'prav' ali pa na *push-and-pull* tržne mehanizme, ampak deluje imanentno – zato bodo ljudje vedno postajali in avtonomija migracij bo vedno skrbela za poroznost meje, korumpirana ljubezen v obliki družine, korporacije in naroda oziroma nacije (Hardt in Negri 2009, poglavje *Class Struggle from Crisis to Exodus*) pa bo vedno našla tekmece v eksodusnih institucijah imanence.²² Ko torej kritiki očitajo multitudini,²³ da ni sposobna koherentnega delovanja in da je sama po sebi ambivalentna, se morajo zavedati, da multituda ni družbena bit, ampak nekaj, kar je v postajanju; gre za novo paradigmo bojev, ki presega identitete in teleologijo.

²⁰ *Hočemo vse.*

²¹ *Moč delavcev.* V slovnici slovenskega jezika poznamo napotek, zaradi katerega bi puristični lektorji geslo *Potere operaio* bržkone prevedli kot *delavska moč*. Opozarjamo, da govorimo o dveh različnih si geslih – moč delavcev je nekaj imanentnega, delavska moč pa je moč ekonomistično determinističnega koncepta delavstva.

²² Institucij imanence ne mislimo kot nekaj oddaljenega, odrezanega od siceršnjega sveta. Kot smo spoznali, ravnine imanence vedno znova oblikujejo horizont dogodkov, koncepti pa so podvrženi postajanju. Seveda tudi institucije imanence postajajo. Eksodus zato ni nekaj fizično oddaljenega, ampak se vedno znova vrši znotraj obstoječega, nekako tako, kot je vitalna razlika notranja.

²³ Multituda je termin, ki označuje akterje t. i. novih družbenih gibanj; teh ne moremo poimenovati z izrazi ljudstvo, množica, gverila itd., saj je organizacija multitude radikalno kvalitativno drugačna od naštetih. Multituda je gibanje v postajanju. Koncept multitude v kontekstu sodobne politične filozofije in aktivizma je razvit v delu Michaela Hardta in Antonia Negrija *Multituda. Vojna in demokracija v času imperija* (Ljubljana, Študentska založba, 2005).

5 SKLEP Z OVERJANJEM HIPOTEZ

V tem diplomskem delu smo poskušali razumeti koncept postajanja, kot ga skozi celoten opus razvija filozof Gilles Deleuze. To smo počeli ne le zato, da bi zamajali še vedno prepogosto trdovratno prepričanje o primarnosti identitete, ampak tudi zato, da bi skozi razumevanje postajanja razumeli možnost subverzije. V sodobnem političnem aktivizmu namreč pogosto trčimo ob identiteto, kar pa lahko subverzijo onemogoči, velikokrat pa tudi povzroči obratne učinke od zelenih.

Za pomoč pri raziskovanju smo si postavili dve delovni hipotezi. Prvo hipotezo, da je Deleuzovo postajanje primernejši koncept za razmišljanje o človekovem delovanju kot pa koncept identitete, potrjujemo. Skozi teoretsko delo smo namreč dognali, da koncept identitete ne uspe zajeti polnosti življenja, ampak ga zgolj reducira in deluje determinirajoče. Na drugi strani koncept postajanja upošteva multiplicitetnosti in s tem odpira nove možnosti bivanja.

Druga hipoteza pravi, da lahko politični boj mislimo zgolj na ravni postajanja, ne pa na ravni identitete. To hipotezo potrjujemo, četudi se morda na prvi pogled zdi, da bi jo morali le delno potrditi. Menimo, da izkoriščanje identitete z namenom gradnje gibanja, ne pomeni, da je politični boj uspešen, v kolikor je osnovan na identiteti. Ta namreč omogoča kooptacijo. Četudi se boj mestoma sklicuje na identiteto, je to še vedno, v kolikor identiteta ne prevlada, boj postajanja. Sklicevanje na identiteto je včasih potrebno za gradnjo institucij gibanja in za politično uspešnost, vendar pa moramo v trenutku, ko se sklicujemo na identiteto, to tudi zanikati.

Sklenemo torej lahko, da je potrebno za uspešne boje na ravnini političnega aktivizma delovati imanentno konstituirajoče in s pomočjo radostnih srečanj skrbeti za nenehno postajanje. Univerzalnega odgovora na to, kako to narediti, nimamo, saj je le-ta nemogoč. Gibanja na eni strani vedno jemljejo iz že zapisane teorije, najsi ta izhaja iz gibanja ali pa ne, na drugi strani pa ves čas oblikujejo svojo, se vračajo v že zapisano in jo spreminjajo; nenehno se poslužujejo nomadske aktivistične raziskave, ki ne dovoljuje dokončnega odgovora. Zato lahko na koncu rečemo le eno: tudi to diplomsko delo vidimo zgolj kot začetek čudovitega prijateljstva. In počašeni bomo, če bo tudi pri drugih služilo kot izhodišče za razmišljanje o postajanju gibanj, ki ga je potrebno spremeniti.

6 LITERATURA

Alliez, Éric. 2006. Anti-Oedipus – Thirty Years On (Between Art and Politics). V *Deleuze and the Social*, ur. Martin Fuglsang in Bent Meier Sørensen, 151–168. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bock, Gisela. 1987. »Drugo« delavsko gibanje v ZDA od 1905 do 1922. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Debeljak, Aleš. 2004. *Evropa brez Evropejcev*. Ljubljana: Sophia.

Deleuze, Gilles. 1995. *Negotiations: 1972-1990*. New York: Columbia University Press

--- 1998. *Logika smisla*. Ljubljana: Krtina.

--- 2000. *Micelij*. Koper: Hyperion.

--- 2001. *Dualism, Monism and Multiplicities (Desire-Pleasure-Jouissance), Seminar of 26 March 1973*. Contretemps 2. Dostopno prek <http://www.usyd.edu.au/contretemps/2may2001/deleuze.pdf> (29. avgust 2010).

--- 2005. *Pure Immanence. Essays on A Life*. New York: Zone Books.

Deleuze, Gilles in Félix Guattari. 1999. *Kaj je filozofija?* Ljubljana: Študentska založba.

--- 2004. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. London: Continuum.

Erzar, Tomaž. 1997. *Obrat Gillesa Deleuza. Teorija subverzije in ideja popolne ontologije v Logiki smisla in Anti-Ojdipu*. Ljubljana: ZRC.

Hardt, Michael. 1995. *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. Minnesota, London: University of Minnesota Press.

Hardt, Michael in Antonio Negri. 2003. *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba, Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, posebne izdaje.

--- 2005. *Multituda. Vojna in demokracija v času imperija*. Ljubljana: Študentska založba, Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, posebne izdaje.

--- 2009. *Commonwealth*. Massachusetts, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Lasch, Christopher. 1992. Socializacija reprodukcije in zlom avtoritete. V *Vzgoja med gospostvom in analizo*, ur. Eva D. Bahovec, 182–209. Ljubljana: Krt.

Lazzarato, Maurizio. 2006. The Concepts of Live and the Living in the Societies of Control. V *Deleuze and the Social*, ur. Martin Fuglsang in Bent Meier Sørensen, 171–190. Edinburgh: Edinburgh University Press.

--- 2007. *Boji manjšin in politika želje*. Dostopno prek: <http://www.njnetwork.org/Boji-manjsin-in-politika-zelje> (10. september 2010).

MacKenzie, Ian. 1997. Creativity as Criticism. The Philosophical Constructivism of Deleuze and Guattari. *Radical Philosophy, a Journal of Socialist and Feminist Philosophy* (86): 7–18.

Marx, Karl. 1979. Prispevek k židovskemu vprašanju. V *Izbrana dela*, ur. Boris Zihlerl, 149–188. Ljubljana: Cankarjeva založba.

May, Todd. 2003. When is a Deleuzian Becoming? *Continental Philosophy Review* (36): 139–153. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Nevidni delavci sveta in Socialni center Rog. Dostopno prek www.njnetwork.org (5. september 2010).

Patton, Paul. 2006. Order, Exteriority and Flat Multiplicities in the Social. V *Deleuze and the Social*, ur. Martin Fuglsang in Bent Meier Sørensen, 21–38. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Rajchman, John. 2001. *The Deleuze Connections*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.

Schrift, Alan D. 2006. Deleuze Becoming Nietzsche Becoming Spinoza Becoming Deleuze. Toward a Politics of Immanence. *Philosophy Today* (50): 187–194. Celina, Ohio: Messenger Press.

Smith, Daniel W. 2006. The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonism. *Continental Philosophy Review* (38): 89–123. Dordrecht: Springer.

Thanem, Torkild, Linstead, Stephen. 2006. The Trembling Organization: Order, Change and the Philosophy of the Virtual. V *Deleuze and the Social*, ur. Martin Fuglsang in Bent Meier Sørensen, 39–57. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Widder, Nathan. 2001. The Rights of Simulacra: Deleuze and the Univocity of Being. *Continental Philosophy Review* (34): 437–453. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Williams, Yohuru. 2006. White Tigers, Brown Berets, Black Panthers, Oh My! V *In Search of the Black Panther Party. New Perspectives on a Revolutionary Movement*, ur. Jama Lazerow in Yohuru Williams, 183–190. Durham: Duke University Press.

Wilson, Joel. 2006. Invisible cages: Racialized Politics and the Alliance between the Panthers and the Peace and Freedom Party. V *In Search of the Black Panther Party. New Perspectives on a Revolutionary Movement*, ur. Jama Lazerow in Yohuru Williams, 191-222. Durham: Duke University Press.